文化学术

清末仁学的开展与困境

——从学术上看戊戌思想家的悲剧根源

罗检秋

[摘要] 儒家仁学在晚清得到思想上的阐发和某种程度的践履。康有为、谭嗣同等戊戌思想家既重释仁学的内圣修养，又阐发仁政学说，并在重民意识、平等思想和理想人格等方面将仁学与启蒙思想会通起来。他们执着于仁的理念，但在近代中国，仁学难以开出新的外王功业。在成圣成仁的追求中，康、谭等人的社会方案更加走向道德理想主义，人生结局也染上了浓厚的悲剧色彩。

[关键词] 仁学　启蒙思想　康有为　谭嗣同

[中图分类号] K256　[文献标识码] A　[文章编号] 1002-8587 (2008) -03-0082-11

The Unfolding and Dilemma of Humanity Study (Renxue) in the Late Qing: The Academic Root of the Tragedy of the 1898 Reform Intellectuals

Humanity Study crystallized and to some degree was practiced in the late Qing. The thinkers of the 1898 Reform, such as Kang Youwei and Tan Sitong, reinterpreted inner cultivation, illustrated the theory of benevolent government, and linked Humanity Study and enlightenment through the popular will, and equality of thought and ideal of human dignity. They advocated the concept of Humanity (Ren), but in Modern China, it was impossible for Humanity Study to advance. In their pursuit of a righteous cause, Kang and Tan's reform proposals tended toward moral idealism, and their personal fate were strongly dyed in the color of tragedy.

一百一十年前，戊戌变法以短暂的历史悲剧落幕了，而它在文化上的影响经久不衰。研究者在评论其时代与思想的局限性时，也当对其学术基础给予必要的关注。学术是思想之本源和基础，较之辛亥及五四新文化，戊戌新文化呈现出以旧开新的特色，启蒙思想被包裹在厚重的传统学术外衣中，而儒家仁学尤为其中的主色。梁启超谓乃师康有为之论理，“以‘仁’字为唯一之宗旨”，[①]而谭嗣同的《仁学》更是一个庞大的思想体系。

“仁”为儒家“三达德”之首，又是“五常”之本，自商初已成为德行之一。儒学宗师孔子把仁看作理想人格的总范畴，从不同角度进行诠释，并强调“仁者爱人”，其对象广涉五伦、家族乃至全社会，仁成为儒家的道德准则。孟子倡导仁政，进一步开掘了仁的政治意义。于是乎，仁学成为治国方略，贯通于内圣外王。儒家仁学几经衍变，代有更新，也不乏践履笃行者。仁学在近代有所发展，并在一定程度上得以践履，但又陷入了难以摆脱的困境。目前虽有少数论著涉及清末仁学，[②]而其衍变脉络及思想影响仍有待进一步研究。本文

[收稿日期] 2008-2-22
[作者简介] 罗检秋 (1962—)，男，中国社会科学院近代史所研究员；北京 100006

以戊戌思想家为例，就此论题抛砖引玉，以期冷静地反思儒家仁学的近代命运。

“内仁外礼”的融通

“仁”是儒家的核心理念，又是其推崇的施政纲领。如何在社会现实中践履仁德？孔子讲“克己复礼为仁”，甚至主张“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。[③]在先秦，德性之“仁”与作为外在社会规范的“礼”在理论上贯通为一，形成所谓“内仁外礼”的儒学结构，但后世儒家事实上有所偏重。在漫长的专制时代，仁政多流于空谈，礼治也往往疏离了仁的本质，儒家对仁学的建构仍偏中于道德领域。

宋明儒家把“仁”作为心性本体和理想人格，在孟子性善论之后进一步发掘其哲学价值。朱熹云：“仁者，爱之理，心之德也。”而“礼者，天理之节文，人事之仪节也。”[④]在这里，仁与礼分属心性和人事两个范畴，其接榫之处唯有“天理”。在程、朱看来，人有养成仁德的本性，“天理”则是仁的外在体现，也是社会现实中必须遵循的原则。宋儒所谓“天理”体现为传统的人伦规范，故朱熹强调：“三纲五常，礼之大体，三代相继，皆因之而不能变。”[⑤]他们一方面大讲性善、仁心，另一方面则将“天理”与世俗生活对立起来，导致作为“天理”本原的“仁”与作为践履途径的“礼”大相径庭。撇开一些假道学家不说，仁学的异化现象往往是宋学家始料未及的。问题的症结在于，他们忽视了践履仁德的社会性。个人虽可独自修身，而道德规范的落实则不能忽视社会需要和可行性。许多宋学家不能从本质上将德性之仁与外在之礼贯通起来，于是乎，他们标榜的“内仁”多流为心性空谈，而“外礼”也衍变为封建礼教。

清代汉学家对宋学进行了反思和调整。戴震洞悉仁学的异化现象，不仅指斥宋学家“以理杀人”，揭露“存天理、灭人欲”的虚伪性，而且进一步阐释仁德的本质，认为：“仁者，生生之德也；‘民之质矣，日用饮食’，无非人道所以生生者。一人遂其生，推之而与天下共遂其生，仁也。”[⑥]他使仁落实于日用饮食之中，张扬了人道主义，冲击了有悖“生生”的道德教条。戴震之后，汉学家对仁的阐释明显增多了。凌廷堪在嘉庆初年指出：“有仁而后有义，因仁义而后生礼。故仁义者，礼之质干；礼者，仁义之节文也。夫仁义非物也，必以礼焉为物；仁义无形也，必以礼焉为形。”[⑦]这实际上涉及仁、义与礼的关系问题。仁、义是礼的本质，而礼则是仁、义的外在体现。这种阐释意在贯通仁、礼，回归孔孟儒学的本真，体现了对宋学礼教观念的调整。

朱子释“一日克己复礼，天下归仁焉”时强调：“为仁者，必有以胜私欲而复于礼。”[⑧]针对为仁者必“胜私欲”的说法，汉学家阮元认为“克己复礼”是古语，“己”在古代不指“私欲”，而宋儒误解了孔子。他指出：“克者，约也，抑也；己者，自也，何尝有己身私欲重烦战胜之说？……以马注申之，克己，己即修身也，故‘修己以敬’、‘修己以安人’、‘修己以安百姓’，直云‘修’，不云‘克’。”[⑨]在阮元看来，“克己复礼”的“己”只是“人、我”对应之词，并不特指“身之私欲”。所谓“克己复礼”也只是约己修身，而非否定己私。俞樾认为，孔学“重在救偏，不在去私”，而救偏的途径就是礼。他也认为：“‘克己复礼’者，能身复礼也。”[⑩]俞樾像一些学者那样训“克”为“能”，并将“克己复礼”与“为仁由己”统一起来，肯定己身的意义。晚清汉学家的训释批判了“存天理、灭人欲”的礼教，也为仁学的丰富和发展开辟了道路。

孔子讲“道不远人”，强调“我欲仁，斯仁至矣！”[⑪]较之宋学家偏重仁的心性修养不同，清代一些汉学家在关注人生礼俗的同时，也兼顾仁学的社会践履。仁是阮元儒学思想的核心观念。他汲取戴震之学，重视仁为“生生之德”，而且彰显了仁的践履性：“《中庸》‘仁者，人也’。郑康成读如‘相人偶’之人……‘相人偶’者，谓人之偶之也。凡仁必于身所行者验之而始见，亦必有二人而仁乃见，若一人闭户齐（斋）居，瞑居静坐，虽有德理在心，终不得指为圣门所谓之仁矣。”[⑫]从“相人偶”的原意出发，他主张在社会关系中践履仁：“一介之士，仁具于心，然具于

心者，仁之端也，必扩而充之，著于行事，始可称仁”。[13]阮元所谓“行事”尤偏重于“孝弟为本”的人伦规范。

经过汉学家的改造，仁不再囿于“心性”、“天道”范畴，而是深浅不同地植根于社会生活。仁学修齐治平的社会实效显然不像他们期望的那样明显，其仁学念理仍带有浓厚的空想性。但在许多学者看来，仁、礼不二，内仁外礼才是完整的儒家德行。通过对仁、礼关系与特性的重释，晚清一些学者对宋明以来的礼教有所批评，有的还提出了改良礼俗的主张。[14]这些学术见解正是戊戌思想的重要凭借。除了个别人物外，康有为、谭嗣同、梁启超、皮锡瑞等戊戌思想家都汲取了汉、宋之学，加之近代西学的滋润，儒学的核心观念在戊戌思潮中获得了新的发展。

开掘仁学的内圣外王

在晚清仁学世界中，康有为、谭嗣同可谓双峰并峙。他们传承儒学而又因应时势，以西学为参照来阐发仁学，在思想上丰富了仁学的内圣外王。

首先，他们重释了仁学的内圣修养，进一步阐释了仁本体论。康有为认为，“自黄帝、尧、舜开物成务，以厚生民，周公、孔子垂学立教，以迪来士，皆以仁也。旁及异教，佛氏之普度，皆为仁也。故天下未有去仁而能为人者也”。[15]在他的观念中，仁是儒家根本的价值理念，具有“仁爱”的特征，与佛教慈悲之旨、西方博爱学说相通或相类。但其“仁爱”与墨家的“兼爱”、佛教的“慈悲”仍有所不同：“虽太平大同亦有差等，乃天理之自然，非人力所能强为也。”[16]康有为肯定爱有等差，承认亲疏之别，对“仁爱”的阐释和践履始终没有离开儒家的轨道。

儒家的仁具有哲学本原的意义。康有为肯定“孔子之道，其本在仁”。[17]“仁者，人也。人以仁爱为生，故义从之出，而人行之顺，故为义之本，顺之体也。”人道的根本在仁，“而礼义乃其桥梁舟车也”。[18]仁是自然的人性，也是立德之基，处于道德哲学的首要位置。他早年像董仲舒一样视仁为哲学本原：“天，仁也。天覆育万物，既化而生之，又养而成之。事功无已，终而复始，凡举归之以奉人。察于天地之意，无穷极之仁也。人之受命于天也，取仁于天而仁也。”[19]在他看来，仁受命于天，与天一样终而复始，是万物的本性，也是没有穷尽的永恒存在。这里，仁虽属于德性的、精神的范畴，却是客观的存在。康有为关于仁的哲学认知显示了从宋明理学回归西汉儒学的倾向。

谭嗣同的《仁学》被梁启超称为“将以光大南海之宗旨，会通世界圣哲之心法，以救全世界之众生也”。[20]事实上，康、谭仁学可谓同中有异。谭嗣同也把仁看作儒学之本，万物之性，而智、勇、义、信、礼都是孔孟“借以显仁之用，使众易晓耳”。[21]仁处于儒学最根本、最重要的位置。另一方面，谭嗣同的仁学没有沿袭宋儒的性理之说，而注重汲取张载、王夫之的思想，并融合了佛学和近代西学，构建了一个以“以太”（ether）为本原的哲学体系：“夫仁，以太之用，而天地万物由之而生，由之以通。”[22]在他看来，仁是“以太”的本体状态，也是人性和生命的起点。在本体论方面，康、谭仁论并无不同，但谭氏把儒家之仁与佛家之慈悲、墨家之兼爱会通起来，较之康有为专守儒学而显得驳杂不纯。

仁既然是天性，则不能像汉学家那样偏于社会关系。针对清人的阐释，康有为认为“今之所谓仁义者，积人事为之，差近于习，而非所谓性也”。[23]那么，什么是仁之性呢？康有为赞成孟子的性善论，而反对荀子的性恶说。不过，他认为“性不能尽善，而各随其明暗轻重清浊以发之”。[24]换言之，人性并非一成不变，而是因人的生活状况、社会环境而呈现差异。一方面，他认为孔孟以后的人性论未得其实，而“实者，人性有善有恶，犹人才有高有下也。高不可下，下不可高，谓性无善恶，是谓人才无高下也……余固以孟轲言人性善者，有中人以上者也；孙卿言人性恶者，中人以下者也；扬雄言人性善恶混者，中人也”。[25]这种人性论源于董仲舒的“性三品”说，流露出传统士大夫的等级意识。

儒家讲人性的善恶，无非是为了教化万民，导人向善。在孟子看来，用严刑峻法降伏

人，不如“与人为善，引之高流而鼓舞之”。维新派把人性论与“三世说”融会起来。梁启超说：“孔子之言性也，有三义：据乱世之民性恶；升平世之民性有善有恶，亦可以为善，亦可以为恶；太平世之民性善。”[26]社会发展阶段不同，人的道德水平随之呈现差异，但梁氏这种排列整齐的人性说只是大体言之，并不是社会人群的全貌。维新派将“性三品”与三世说糅合起来，体现了对儒学派别的调和。康有为云：“盖言性恶者，乱世之治，不得不因人欲而治之，故其法检制压伏，多为荀子之说是也；言性善者，平世之法，令人人皆有平等自立，故其法进化向上，多孟子之说是也。”[27]他们调和孟、荀的人性论主旨不在学理创新，而是关怀社会。当他们以“三世说”替换“性三品”时，儒家的人性论和内圣方法就成为适应社会需要的救时之策。

因之，维新派对儒家德性之学的诠释带有启蒙思想的烙印。为了开民智，康有为有时仁、智并重。他说：“孔子多言仁智，孟子多言仁义，然禽兽所以异于人者，为其不智也，故莫急哉！然知而不仁，则不肯下手，如老氏之取巧；仁而不知，则慈悲舍身，如佛氏之众生平等。二言管天下之道术矣。”[28]显然，康有为提升了智的重要性：其一，在他看来，乌之反哺，羊之跪乳，鹿之相呼，无不为仁，而人与动物之仁的区别在于智。其二，是否仁、智并重也是孔子之道与道、佛二家的重要区别。其三，智也是完善儒家五常之德、最终达到仁的根本保障：“夫约以人而言，有智而后仁义礼信有所呈，而义礼信智以之所为，亦以成其仁，故仁与智所以成终成始者也。”[29]故他主张“人宜以仁为主，智以辅之”。[30]在中国近代化过程中，康有为既想保持儒家仁学的主导地位，又不能避开科技和工商业迅速发展的潮流，力图将日益疏离的两种思想纳入儒家仁、智的框架中。这种言论在戊戌时期严复、梁启超的启蒙宣传中也不少见。

理、欲之辨是内圣功夫的关键，也体现了清代学术思想的分野。宋儒强调以理制欲，在宋学思想体系中，理、欲大体上处于紧张状态。清初思想家试图将理欲统一起来，重释宋学，稍后一些汉学家则抨击宋学的理欲观念，肯定自然的人性和情欲。这都是维新派不能忽视的思想遗产。康、谭汲取宋儒的心性本体论，但不像宋学家那样以所谓“天理”来涵养仁性。康有为指出：“宋人看仁字犹未透，以其书多言义，少言仁也。”[31]这是对于满纸仁义的宋学进行委婉而不乏深刻的针砭。

康有为也讲性理之学，但又说“人生而有欲，天之性哉！”[32]他认为朱子倡无欲之说，“禁一切歌乐之事，其道太觳，近于墨氏，使民情不欢，民气不昌，非孔子道也。孔子之道本诸身，人身本有好货、好色、好乐之欲，圣人不禁，但欲其推以同人。盖孔孟之学在仁，故推之而弥广，朱子之学在义，故敛之而愈啬，而民情实不能绝也。”[33]这就是说，孔孟肯定自然的人性，不禁人欲，而宋学家的“灭人欲”则与成仁成圣背道而驰。康有为并非清代汉学正统的传人，而其《孟子微》、《大同书》等书对禁欲主义的批评则不亚于戴震的《孟子字义疏证》。

谭嗣同接受了王船山“天理即在人欲之中；无人欲，则天理亦无从发现”的说法，从而将自然的情欲与性善论统一起来：“言性善，斯情亦善。生与形色又何莫非善？故曰：皆性也。世俗小儒，以天理为善，以人欲为恶，不知无人欲，尚安得有天理！吾故悲夫世之妄生分别也。天理，善也；人欲，亦善也。”[34]换言之，自然的情欲非但不悖天理，而且立足于性善论，与仁本质上是一致的。谭嗣同进而激烈地指出，压制自然情欲的礼教才完全背离了仁：“仁之乱也，则于其名”，“俗学陋行，动言名教”，“上以制其下，而不能不奉之，则数千年来，三纲五伦之惨祸烈毒，由是酷焉矣……而仁尚有少存焉者得乎？”[35]在康、谭的思想中，仁不只是抽象的心性本体，更不是名教，而是植根于社会生活的自然人性。

面对现实的困境，孔子主张“无求生以害仁，有杀身以成仁”。[36]这种人格在后世激励了无数志士仁人，也对维新派产生了潜移默化的影响。谭嗣同的选择是“力不足以仁彼，而先求自仁”。[37]他最终选择杀身成仁，试图以此唤醒国人，推进改革事业。康有为则在政治理想化为泡影后，创办《不忍》杂志，表达

了对“民生之多艰”、“国土之沦丧”、“人心之堕落”、“纪纲之亡绝”等乱象的“不忍之仁”。无论是他倡言孔教，还是从事复辟活动，其间虽有利益因素，而仁是贯穿其中的宗旨。直到晚年，康有为在政治变局和社会思潮中沉浮不定，但仍以孔教会为舞台，反复宣讲儒家的仁、智、勇“三达德”，强调“三者之中，以仁为重”。[38]戊戌思想家的仁学信仰显示了儒家内圣功夫的传衍和生命力。

其次，戊戌思想家注重践履仁德的社会性。他们虽对汉学家的仁论有所批评，但像汉学家那样重视在社会中践履仁，而且着眼于更广泛的社会群体。谭氏《仁学》开篇明义：“‘仁’从二从人，相偶之义也。‘元’从二从儿，‘儿’古人字，是亦‘仁’也。”[39]他认同于以“人相偶”释仁，强调“夫惟仁，是以相人偶”。[40]康有为也肯定“仁”为“二人，言不专于己，念施与也”的训释。他认为：“孔门确诂闻其名，而达其义。爱从人、我两立而生，若大地只有我而无他人，则仁可废矣！”[41]“仁”必须从人我关系中得以体现。“仁为相人偶之义，故贵于能群”。他推而广之，肯定“孝弟于家者，仁之本也；睦姻于族者，仁之充也；任恤于乡者，仁之广也。若能流惠于邑，则仁大矣；能推恩于国，则仁益远矣；能锡类于天下，仁已至矣。”[42]他使仁学贯穿于修齐治平的全过程，而以有裨于国家和社会为最高境界，这是对孔孟孝弟之道、亲疏之爱的发展。

仁学也与梁启超的“群学”息息相通。《大学》开篇云：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”。程子注曰：“亲，当作新。”[43]这是梁启超“淬厉其所本有”而又“采补其所本无”以创立“新民说”的重要依据。“新民说”凸显了利群的主题，所谓“人人独善其身者谓之私德，人人相善其群者谓之公德”。[44]在晚清社会危机中，梁启超更重视“人人相善其群之公德”，认为“公德之大目的，既在利群，而万千条理即由是而生焉。本论以后各子目，殆皆以利群二字为纲，以一贯之者也”。[45]梁启超自称是受了严译《天演论》和谭氏《仁学》的启发，故作“群说十篇”。[46]在他看来，“群也者，实以兼爱、为我之两异性相和合而结构之”。[47]显然，“群”的观念既没有否定个人的价值，又具有墨家的“兼爱”精神。

维新派阐发了仁学的“利群”意义，故仁与不仁不仅为德行高下之分，而且关乎国家兴亡。康有为赞赏孟子“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁”的说法，认为“己不爱人，人亦不爱己。不爱之，则侵犯之至矣，故不保四体。若愈贵者则所失愈大，至于亡国，失天下也”。[48]这不只是对统治者讽时进谏，事实上也是维新派的自励自策。康有为强调：“凡为人皆有人之责任。人者，仁也，仁乃人之责任也……故君子躬自厚而薄责于人，圣人以天下为己任，其次以一身任国之安危。”[49]他们把仁学提升到社会责任和道德义务的层次，直接服务于近代中国的救亡图存和社会改革。故梁启超指出，康有为、谭嗣同的仁学一脉相承，都是“以求仁为宗旨，以大同为条理，以救中国为下手，以杀身破家为究竟”。[50]在“求仁”的道路上，他们为国家、为民族奔走呼号，历经磨难，甚至不惜杀身成仁。

其三，他们发展了仁政学说。仁政是儒家外王功业的体现，历代有作为的儒学人物多既讲内圣修养，而又关怀社会，倡导和推动仁政。康有为说：“不忍人之心，仁也，电也，以太也，人人皆有之，故谓人性皆善。既有此不忍人之心，发之于外即为不忍人之政……故知一切仁政皆从不忍人之心生”。[51]仁政作为儒家的社会理想，也是践履仁德的集中体现。对此，历代儒家和志士仁人阐述甚多，维新派也对仁政深信不疑。有的认为，“天下之治乱，人心邪正为之也。人心之邪正，学术兴衰为之也”。那么学术的根本是什么？这就是孔孟的仁学。“故治民者必先正其志。志于仁，则君可为尧、舜、禹、汤、文、武，臣可为皋、夔、稷、契、伊、周。天下治隆而俗美，皆一二人之所学所治成之”。[52]这与古代儒家依赖人治来实现仁政的理想并无大异。期盼仁君圣主的心理增加了维新派对光绪皇帝的依赖性，使之难以超越君主立宪的政治模式。当然，在具体运思中，康有为等人也在学理上对儒家仁政学说予以新解，有所发展。他把仁政学说与公

羊三世说糅合起来，提出“《春秋》本仁，上本天心，下该人事，故兼据乱、升平、太平三世之制。子游受孔子大同之道，传之子思，而孟子受业于子思之门，深得孔子《春秋》之学。”[53]他认为，孟子的仁政思想深得孔子《春秋》三世说，正如梁启超所谓“孟子所言一切仁政皆本于《春秋》”。[54]换言之，仁政的实行是一个循序渐进的过程，不能操之过激。

孔、孟关于仁政的说法不一，其仁政典范也不尽相同。孔子推崇由拨乱进入升平的周文王，而孟子尤注意太平之世，自称法尧、舜。阐释孔、孟的康有为认为，三世治乱不同，而“其道只有一。一者，仁也。无论乱世、平世，只归于仁而已”。[55]仁德不仅见诸尧舜之世，而且是从据乱转向升平，最后进入太平之世不可或缺的。当然，三世社会状况不同，“仁民而爱物”的具体体现也不一样：“拨乱世仁不能远，故但亲亲；升平世仁及同类，故能仁民；太平世众生如一，故兼爱物。仁既有等差，亦因世为进退大小。大同之世，人人不独亲其亲，子其子。禹稷当平世，视人溺犹己溺，人饥犹己饥，人人平等，爱人若己。”[56]只有达到最终的大同世界，仁德、仁政才得以全面落实。

康有为期望的仁政当然不是孟子“五亩之宅，树之以桑”或“仁民井田”之类。他说：“仁运者，大同之道。礼运者，小康之道。拨乱世以礼为治，故可以礼括之”。[57]他肯定社会发展的阶段性，但设计的通往大同之路不是儒家的礼治主义，而是近代社会制度。他认为秦汉以后减少酷刑，今欧美各国减省刑罚，乃至废除死刑，“皆孟子省刑罚之意”。后世的赋税改革，由“租庸调”改为“两税”，由“两税”改为“一条鞭”，这些薄减税敛的做法，亦“皆孟子垂训之功也”。[58]他把中外各国的开明政治纳入仁政范畴，增加了仁政的可塑性和适用范围。康有为的政治蓝图是君主立宪，由此使中国由据乱世进入升平世。这样既改革专制制度，又避免社会混乱，这是他倡导的主要仁政。

《礼记·礼运》描绘了一个“天下为公”的“大同世界”。在此框架中，康有为对大同理想进行了更新颖、更具体的构想。他认为，《春秋》三世的“太平世”即是“大同”。“大同即平世也，小康即乱世也”。[59]而自秦汉以来之政皆“小康之世”，自荀子以后的儒学皆“小康之道”。[60]他声称：“吾既生乱世，目击苦道，而思有以救之。昧昧我思，其惟行大同太平之道哉！遍观世法，舍大同之道，而欲救生人之苦，求其大乐，殆无由也。大同之道，至平也，至公也，至仁也。”[61]在康有为看来，大同世界是三世进化的必然结果，也是儒家仁学的完美体现。

20 世纪初年，康有为旅居印度时撰成了《大同书》。这部描绘仁学最高境界的著作，广泛地融入了近代价值观念，与西方社会主义乌托邦相同或相似。该书上部述“入世界观众苦”，下部述去国家、阶级、种族、家庭等九界和除众苦的办法，最终实现人人平等、绝对自由的境界。这个乌托邦当然不是《礼运》“天下为公”所能涵盖的。康有为所谓“公”，“不独不得立国界以至强弱相争，并不得有家界以至亲爱不广，且不得有身界以至货力自为”，总之“无贵贱之分，无贫富之等，无人种之殊，无男女之异”。[62]大同世界有“人民公举”的政府而“实无国家”，“破家界”之后而“实无家庭”，故梁启超称之为“社会主义派哲学也”。[63]“大同理想”带有浓厚的空想性，却成为近代志士仁人为之奋斗的社会目标，也体现了儒家外王之学的新趋向。

阐发仁学的思想意义

儒家仁学与近代启蒙思想不无相通之处，戊戌思想家会通中西，以西释中，对仁学做了前所未有的引伸，对其思想意义进行了全面阐发。

其一，他们发掘仁学蕴含的重民意识。梁启超云：“《孟子》言民为贵，民事不可缓，故全书所言仁政，所言王政，所言不忍人之政，皆以为民也。泰西诸国今日之政，殆庶近之。”[64]儒家重民意识与近代民主思想的价值取向大体一致，而运作机制和实现途径迥然不同，但在理论饥渴的戊戌时期，它成为维新派以旧开新的重要议题。康有为认为：“君者，国民之代理人也。代理人以仁养民，以义护

民，众人归心，乃谓之君。”[65]他试图打通儒家仁政与近代民主制的隔膜，将仁学转化为近代民主思想。梁启超更具体地比附道：孟子所说的“诸大夫”即西方的上议院，而“国人”即是下议院。“苟不由此，何以能询。苟不由此，何以能交。苟不由此，何以能见民之所好恶。故虽无议院之名，而有其实也。”[66]这当然属于牵强附会，完全是为开议院寻找学理依据。

儒家经典给近代学者留下了广阔的解释空间。关于尧、舜禅让的传说，孟子认为，并不是尧以天下与舜，因为“天子不能以天下与人”。那么是谁给了舜天下呢？孟子说：“天与之。”天不能说话，而“以行与事示之”，即依据民意而定，也就是武王伐商所说的“天视自我民视，天听自我民听”。康有为认为，孟子这番话是“明民主之义。民主不能以国授人，当听人之公举……以民情验天心，以公举定大位，此乃孟子特义，托尧舜以明之”。这种“公举”与后来王莽、曹丕、司马炎等人“禅让”是完全不同的，“而华盛顿有以承风，大义独倡，为太平世之永法矣！”[67]尧舜之事与华盛顿为象征的西方民主制反差鲜明。康有为以今释古，恰好表明自己的思想主张。

在戊戌思潮中，孟子的“民贵君轻”说也打上卢梭“民约论”的烙印。康有为指出：国家是由人民组成的，“故一切礼乐政法皆以为民也。但民事众多，不能人人自为公共之事，必公举人任之。所谓君者，代众民任此公共保全安乐之事，为众民之所公举，即为众民之所公用。民者，如店肆之东人；君者，乃聘雇之司理人耳……故民贵而君贱，易明也。众民所归，乃举为民主，如美、法之总统然。……近于大同之世，天下为公，选贤与能也。孟子已早发明之”。[68]康有为对“民贵君轻”说进行引申诠释，除了受黄宗羲《明夷待访录》的君臣关系论影响外，也大量移植了西方启蒙思想。谭嗣同、梁启超均有类似言论，而康门弟子徐勤甚至认为，“《孟子》至今有识者尊而重之，西士译是书，亦敬服焉”，而“孔子独尊尧舜”，泰西众多贤君中，而“今人独尊华盛顿者”，都是因为他们具有为民、重民的思想。这也是“孟子所以卓然为天下士”之所在，自此以后，中国士人应该“非孟子之学不敢言，非孟子重民仁天下之言不敢言”。[69]

儒家重民意识是在肯定君臣纲常的前提下，寄望统治者良心发现，适当顾及民生。所谓仁政、重民都来自于统治者的恩赐，与近代西方以天赋人权为价值核心、以权力制衡为实现途径的民主制度根本不同。维新派将两者附会等同，表明了认识局限和实用主义取向，也是为了适应时势需要。身处清末改革潮流中，康有为认为“仁人倡大同之乐利”，就必须伸民权。“民权之起，宪法之兴，合群均产之说，皆为大同之先声也。”[70]当民初国内社会主义思潮兴盛之时，康有为则将仁学与社会主义理论会通起来，认为“仁”既然为“相人偶”之义，则包含“二人相助之义”。“欧人今盛行克鲁泡金互助之义，互助者，相人偶之仁也，真人道也，固我孔子日言之仁也”。[71]在后人看来，如此主观臆测地诠释未免有些肤浅可笑，但面对近代深受儒学熏染的广大士人，这种中西嫁接增强了西方思想的可接受性，也丰富、发展了儒学。

其次，他们阐释了仁学的平等精神，认为仁学蕴含了近代“博爱、平等、自由之说”。[72]儒家认为人人皆可为尧舜，从根本上肯定人格平等。康有为释云：“孟子明平政之义。天生人本平等，故孔子患不均。《大学》言平天下，不言治天下。《春秋》、《孟子》言平世，不言治世，盖以平为第一义耳。平政者，行人人平等之政。”[73]在康有为的社会方案中，大同之世是仁的全面实现，也是实现绝对平等之时，所谓“人人性善，尧舜亦不过性善，故尧舜与人人平等相同。此乃孟子明人人当自立，人人皆平等，乃太平大同世之极。”[74]从理论上讲，他不仅否定阶级、种族之类的不平等，而且主张男女平等，婚姻自由，认为稍有高下之分，就“违天赋人权平等独立之义”。[75]

不过，在达到“太平大同世”之前，康有为仍承认现实社会的差别，并不是要泯灭一切贵贱等级之分。他说：“孔子之道，其本在仁，其理在公，其法在平，其制在文，其体在各明名分，其用在与时进化。夫主乎太平，则人人有自主之权；主乎文明，则事事去野蛮之

陋。主乎公则人人有大同之乐，主乎仁则物物有得所之安，主乎各明权限则人人不相侵，主乎与时进化则变通尽利。”[76]这就是说，人虽生而平等，但又“与时进化”，受时代的制约，人人之间要“各明权限”。这种平等观显然不是儒、佛思想的重复，而带有近代西学色彩。梁启超更明了地申述此说。他肯定“仁者，平等也，无差别相也”。[77]但在实现“大同”世界之前，“出吾仁以仁人者，虽非侵人自由，而待仁于人者，则是放弃自由也”。中国人没有权利意识，“惟日望仁政于其君上”，导致“古今仁君少而暴君多”。[78]换言之，仁学的平等内涵重在精神贯通，与近代自由、权利意识统一起来。

谭嗣同的仁学具有更强烈的现实批判性。他强调“仁以通为第一义”，而“通之象为平等”。[79]他既发扬墨、佛的兼爱、平等学说，又将仁与近代平等、自由学说融合起来，疾呼“冲决君主之网罗”，“冲决伦常之网罗”。[80]谭嗣同抨击世俗礼教有悖仁德的现象，强调有仁必有礼，有礼则未必为仁。他不像一些儒家人物那样偏重以礼行仁，而试图从根本上改造礼教，以朋友关系来重建人伦关系：“五伦中于人生最无弊而有益，无纤毫之苦，有淡水之乐，其惟朋友乎。顾择交何如耳，所以者何？一曰‘平等’；二曰‘自由’；三曰‘节宣惟意’。总括其义，曰不失自主之权而已矣。兄弟于朋友之道差近，可为其次。”[81]他以近代平等、自由思想来改造传统的人伦关系，也是对儒家仁学的重要发展。

其三，以仁学塑造现代人格。梁启超说：孔学“只是教人养成人格。什么是人格呢？孔子用一个抽象的名词来表示他叫做仁，用一个具体的名词来表示他，叫做君子。”长期以来，“君子”这个概念正如“仁”一样内涵丰富，难以捉摸。梁氏心目中的“君子”并不像正统儒家那样固守三纲五伦的道德规范，而是“平等的人格主义”。[82]于是，作为儒家理想人格的“君子”被赋予了新的道德内涵。

孔孟讲人人性善，人格平等，那么，人就不该自暴自弃，失去成圣成贤的资格。康有为认为，既然“凡人亦可自立为圣人”，则“人益不可暴弃自贼，失豪杰之资格矣。此皆孟子鼓舞激励进化自任之特义。盖自立进取乃人生第一义，万不可自弃者也”。[83]康有为以此自励而励人，一生始终以圣贤自命，执着于成圣的追求。在践履过程中，孔子以“忠恕”释仁，又说“己所不欲，勿施于人”即是仁。康有为就此指出：“人人独立，人人平等，人人自主，人人不相侵犯，人人交相亲爱，此为人类之公理，而进化之至平者乎？”[84]在他看来，儒家的忠恕之道即包含了独立、平等、自主、博爱等现代人格，应该成为人们的追求。

在康有为的道德乌托邦中，最完美的理想人格是“仁人”。对社会“有功德”者则获“仁人之荣号徽章以鼓舞之”，功德大者则有“大仁人”、“至仁人”等殊荣。[85]他也为“仁而多智者”设计了“贤人”、“圣人”、“天人”之类的荣号。这些理想人格仍带有浓厚的空想性，平等、自由、博爱这些风行近代的价值观念实践起来也十分困难。尽管如此，戊戌思想家以旧开新，赋予了传统仁学以近代思想内涵。

仁学困境与人生悲剧

维新派与孔孟生活在不同时代，其文化史意义亦不可同日而语，但两者经历了相似的忧思与困境。

孔孟生当东周乱世，面临着道德调适和社会秩序重建两大难题。以传承文化为使命的孔孟发现了人性的光辉，构建了仁的价值理念。在孔孟的思想中，仁既是理想人格，还是执政之本。但事实上，后世儒学的作用仍偏重于哲学层面而非政治领域。仁学的基础是性善论而非权利观念，仁政也来自统治者的恩赐而非制度保障。故实行仁政与否，完全依赖于君主的道德自觉，具有很大的历史偶然性。于是，儒学或多或少地履行着教化的职能，却不能成为执政之本。历代罕有仁政，而仁德也主要表现为士人的理想人格，甚者流为玄谈。

康有为较之孔孟更带有“文化决定论”倾向。他虽处于中西交融的时代潮流中，却没有超越政教合一的思维模式。政教分离成为近代以来的世界潮流，也是近代中国不能逾越的时代阶梯。但康有为始终坚信孔教的救世功

用，被弟子们看作“以孔教复原为第一着手”的宗教家。[86]儒学在古代尚未成为“国教”，在近代更难于“以孔教立国”，康有为的主张和努力显然只是一厢情愿。维新派的仁学信仰增强了自身的圣贤意识，也加重了他们对明君圣主的幻想。这或许是清末梁启超与革命派擦肩而过，康有为、严复晚年仍执着于君主立宪的心理基础。

随时推移，儒家仁学在近代社会危机中日益捉襟见肘。因之，戊戌以后的知识分子纷纷转趋西学，甚至不加选择地输入、采纳西方社会政治学说。自称“吾学三十岁已成”的康有为仍然坚信：“吾昔著《大同书》，久发明之，惟共和在道德物质，而政治为轻，若误行之，为暴民无政府之政，可以亡国。”[87]康氏对民初社会现状的失望扩大了轻制度、重道德的思想偏差。他认为，“故共和者，以道德为先，以政治为后者也。今所模欧师美者，皆其法制而无有道德也。夫有法制而无道德以为之本，则法律皆伪，政治皆敝，无一可行也。”[88]这种道德主义本质上不能开出“外王”新局。于是乎，康有为等人思想上日益陷入尴尬，甚至被人们指为“落后”“保守”。

就仁学本身来看，康、谭、梁等人理论上也有缺陷。孔孟仁学的基础是性善论，其学理依据与秦汉以后的社会状况显相背离，其价值体现也局限于教化或内圣领域。康有为事实上也意识到这一点，故构建了一个将人性善恶与三世进化相匹配的解决方案，所谓“《春秋》明王道，王道本于仁，故《春秋》之义，莫重于仁，而必张三世”。[89]三世社会状况不同，人性的善恶也不一样。康、梁对此阐释甚多。依据康、梁的逻辑，只有“太平世”的人性才善，“升平世”有善有恶，“据乱世”则人性为恶。而问题在于，他们一方面像古代儒家那样将性善论作为仁学的基础，另一方面则强调仁应贯穿于善恶不同的“三世”之中。近代中国无疑处于“乱世”，维新派期望的“升平世”也没有真正到来。康有为虽在政治上讲“小康之治”，主张君主立宪，但还是寄望统治者“不忍人之心”的发现，期盼出现仁政，而把改造社会和引进西学放在其次。显然，他是以“平世”的理论来改造、治理“乱世”，其实际效果也就可想而知了。

再则，他们对仁学的阐释也多凿枘。儒家仁学与以民主自由为基础的启蒙思想毕竟不同。孔孟儒学立足于性善论及道德自觉，其落实途径则强调“克己复礼”，以礼教统摄法制。这与近代西学洞悉人在社会中的堕落性，因而强调权利观念和法律意识完全不同。为了应付社会变局，康、谭将仁学重心引向社会关系，拓展其平等、自由和博爱的思想蕴涵。但他们的阐释不乏牵强附会、张冠李戴的毛病。近代流行的“古已有之”、“西学中源”的思维习惯进一步限制他们的思想视野。在康有为看来，儒家的道德理想已经包含了西方的价值观念，故民初新文化人不过是“以旧道德为新道德也”。[90]在此思路中，康有为等人贬抑新的道德规范，也无意进一步探寻、引进近代西学，这使他们的理论局限性雪上加霜。

维新派仁学在社会现实中一再碰壁。为了摆脱困境，达到知行合一，谭嗣同只能杀身成仁，悲壮地实践其仁学理念。在“戊戌政变”中选择逃亡的康有为，其人生结局则暗淡得多。他晚年仍执着于孔教，期望青年以仁心帮助同胞，“使先知觉后知，使先觉觉后觉，使长兄抚幼弟，故天下有溺者，犹己溺之；天下有饥者，犹己饥之。匹夫不得其所，若己推而纳之”。[91]面对天下大乱的局面，康有为的行为处事不得不现实一些。他一度寄望直系军阀吴佩孚来结束战乱，然而，他的梦想很快被北伐军的节节胜利所粉碎。他在上海过完七十岁生日后，给废帝溥仪的“谢恩折”称：“臣回天无术，行泽悲吟，每念家国而咎心，宜使祝宗以祈死。”[92]“祈死”的康有为没有像屈原、王国维那样投水尽忠，却在北伐军逼近上海时躲到了青岛租界，数日后暴病而亡，也算是以死“谢君恩”了。

儒家仁学可以体现于内圣功夫，却难以见诸外王功业。孔子过郑国，人们嘲笑他“累累若丧家之狗”，孔子也承认：“然哉！然哉！”[93]他晚年只好转向学术事业，孟子也不例外，清末民初风云一时的康、梁也是如此。康有为说：孟子宣讲仁学、仁政，阐明太平大同之理，而深虑传者寥寥，“所以隐然自任而发愤著书也。坠绪茫茫，俛俟后圣。前不见古

人，后不见来者，念天地之悠悠，孟子于是哀民生而怆然矣！”[94]这也可视为康有为的夫子自道。

综上所述，清末仁学在思想上有所发展，但在近代中国难以开出新的外王功业。讲求经世致用的维新派试图以仁学开出仁政，达到内圣与外王的统一，结果则是与社会潮流日趋疏离，其社会政治方案更加走向道德理想主义。学术信仰与人生道路密切相关，康有为、谭嗣同等人执着于仁学理念，事实上也与仁学“共命而同尽”（借用陈寅恪评王国维语），其人生结局也染上了浓厚的悲剧色彩。

---

①梁启超：《南海康先生传》，《饮冰室合集》文集之六，第71页。北京：中华书局，1989。

②代表性成果有房德邻的《儒学的危机与嬗变——康有为与近代儒学》（台北：文津出版社，1992）、张灏的《烈士精神与批判意识——谭嗣同思想的分析》（桂林：广西师范大学出版社，2004）。

③朱熹：《论语章句集注》第49页，《四书五经》（上），北京：中国书店，1985。

④朱熹：《论语章句集注》第1、3页。

⑤朱熹：《论语章句集注》第8页。

⑥戴震：《孟子字义疏证》第46页，北京：中华书局，1961。

⑦凌廷堪：《复钱晓征先生书》，《校礼堂文集》，第221页。北京：中华书局，1998。

⑧朱熹：《论语章句集注》第48页。

⑨阮元：《论语论仁论》，《揅经室一集》卷八，第9页。上海涵芬楼《四部丛刊》影印本。

⑩俞樾：《与易笏山方伯》，《春在堂尺牍》卷六，近代中国史料丛刊第四十二辑（414），第10页。台北：文海出版社影印本。

⑪朱熹：《论语章句集注》第30页。

⑫阮元：《论语论仁论》，《揅经室一集》卷八，1页。

⑬阮元：《孟子论仁论》，《揅经室一集》卷九，1页。

⑭参见拙文《学术调融与晚清礼学的思想活力》，载《近代史研究》2007年第5期。

⑮康有为：《长兴学记、桂学答问、万木草堂口说》（楼宇烈整理）第5页。北京：中华书局，1988。

⑯康有为：《孟子微》卷八，第9页。上海：广智书局1916刊本。

⑰康有为：《春秋笔削大义微言考序》（1901年），汤志钧编《康有为政论集》上册，第468页。中华书局，1981。

⑱康有为：《礼运注》第29页，中国图书公司印行，中国社科院近代史所藏。

⑲康有为：《春秋董氏学》，姜义华、吴根樑编《康有为全集》（二）第802页。上海：上海古籍出版社，1990。

⑳梁启超：《仁学序》，蔡尚思、方行编《谭嗣同全集》（增订本）下册，373页。北京：中华书局，1981。

㉑谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集》下册，298－299页。

㉒谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集》下册，297页。

㉓康有为：《康子内外篇（外六种）》（楼宇烈整理），10页。北京：中华书局，1988。

㉔康有为：《孟子微》卷二，第2页。

㉕康有为：《孟子微》卷二，第6－7页。

㉖梁启超：《读孟子界说》，《饮冰室合集》文集之三，第18页。

㉗康有为：《孟子微》卷一，第3页。

㉘康有为：《春秋董氏学》，《康有为全集》（二）第839页。

㉙康有为：《康子内外篇（外六种）》，24页。

㉚康有为：《康子内外篇（外六种）》，24页。

㉛张伯桢：《南海师承记》，见《康有为全集》（二）第457页。

㉜康有为：《大同书》第62页，上海：中华书局，1935。

㉝康有为：《孟子微》卷四，第16页。

㉞谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集》下册，301页。

㉟谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集》下册，299页。

㊱朱熹：《论语章句集注》第66页。

㊲谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集》下册，328页。

㊳康有为：《陕西孔教会讲演》（1923年），汤志钧编《康有为政论集》下册，第1109页。

㊴谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集》下册，289页。

㊵谭嗣同：《报贝元徵》，《谭嗣同全集》上册，198页。

㊶康有为：《春秋董氏学》，《康有为全集》（二）第836页。

㊷康有为：《长兴学记、桂学答问、万木草堂口说》第10、5页。

㊸朱熹：《大学章句集注》第1页，《四书五经》上册。

㊹梁启超：《新民说》，《饮冰室合集》文集之四，第12页。

㊺梁启超：《新民说》，《饮冰室合集》文集之四，第15－16页。

㊻梁启超:《说群序》,《饮冰室合集》文集之二,第3页。
㊼梁启超:《新民说》,《饮冰室合集》专集之四,第77页。
㊽康有为:《孟子微》卷三,第13页。
㊾康有为:《孟子微》卷五,第12页。
㊿梁启超:《仁学序》,《谭嗣同全集》下册,第373页。
51康有为:《孟子微》卷一,第2页。
52董祖寿:《训学》,浙江《经世报》第13册,“本馆文编”第8页,1897。
53康有为《孟子微自序》第1页,见《孟子微》卷前。
54梁启超:《读孟子界说》,《饮冰室合集》文集之三,第18页。
55康有为:《孟子微》卷一,第1页。
56康有为:《孟子微》卷一,第4页。
57康有为:《礼运注》第1页。
58康有为:《孟子微》卷四,第10页。
59康有为:《孟子微》卷一,第14页。
60康有为:《礼运注叙》第2页,见《礼运注》卷前。
61康有为:《大同书》,11页。上海:中华书局,1935。
62康有为:《礼运注》第3页。
63梁启超:《南海康先生传》,《饮冰室合集》文集之六,第77页。
64梁启超:《读孟子界说》,《饮冰室合集》文集之三,第18页。
65康有为:《孟子微》卷四,第21页。
66梁启超:《古议议院考》,《饮冰室合集》文集之一,第95页。
67康有为:《孟子微》卷四,第18-19页。
68康有为:《孟子微》卷一,第13页。
69徐勤:《孟子大义述自序》,《知新报》第21册,光绪二十三年五月十一日。
70康有为:《大同书》,第105页。
71康有为:《陕西第二次讲演》(1923年),《康有为政论集》下册,第1101页。
72康有为:《复山东孔道会书》(1913年),《康有为政论集》下册,第844页。
73康有为:《孟子微》卷五,第11页。
74康有为:《孟子微》卷一,第8页。
75康有为:《大同书》,第248页。
76康有为:《春秋笔削大义微言考序》(1901年),《康有为政论集》上册,第468页。
77梁启超:《仁学序》,《饮冰室合集》文集之三,第33页。
78梁启超:《新民说》,《饮冰室合集》专集之四,第35页。
79谭嗣同:《仁学》,《谭嗣同全集》下册,第291页。
80谭嗣同:《仁学》,《谭嗣同全集》下册,第290页。
81谭嗣同:《仁学》,《谭嗣同全集》下册,第349-350页。
82梁启超:《孔子》,《饮冰室合集》专集之三十六,第14页。
83康有为《孟子微》卷一,第8页。
84康有为《孟子微》卷一,第15页。
85康有为:《大同书》,第414—415页。
86梁启超:《南海康先生传》,《饮冰室合集》文集之六,第67页。
87康有为:《中华救国论》(1912年6月),《康有为政论集》下册,第702、699页。
88康有为:《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》(1913年7、8月),《康有为政论集》下册,第892页。
89康有为:《如有王者必世而后仁》,《康有为全集》(二),第18页。
90康有为:《以孔教为国教配天议》(1913年4月),《康有为政论集》下册,第845页。
91康有为:《陕西第二次讲演》(1923年),《康有为政论集》下册,第1104-1105页。
92康有为:《追述戊戌变法经过并向溥仪谢恩折》,《康有为政论集》下册,第1125页。
93司马迁:《孔子世家》,《史记》卷四十七,第6册,第1921-1922页。北京:中华书局,1982。
94康有为:《孟子微》卷八,第23页。